

# **MENTE Y POLÍTICA**

## **DIALÉCTICA Y REALISMO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA LIBERACIÓN**

...

**JUAN MANUEL CINCUNEGUI**



disonancias 9

ISBN: 978-84-128517-0-0  
Depósito Legal: M-19741-2024  
THEMA: QD – QDTS – JPA

© 2024 Dado Ediciones  
© 2024 Juan Manuel Cincunegui

Título: *Mente y política. Dialéctica y realismo desde la perspectiva de la liberación*  
Autor: Juan Manuel Cincunegui

Colección: disonancias nº 9  
Primera edición: septiembre 2024  
Maquetación: Dado Ediciones  
Diseño de cubierta: Claudita Jaramillo  
Tipografía: Linux <sup>liber</sup><sub>time</sub>, Myriad Variable y Lovelo de Hans Rezler

Ediciones DADO  
C/ Suecia, 100  
28022 Madrid

dadoediciones@gmail.com | [www.dadoediciones.org](http://www.dadoediciones.org)  
Producción gráfica: Duocromo

## ÍNDICE

Introducción	5
Agradecimientos	21
<b>Dialéctica del Límite</b>	23
1. Homologías	27
2. Teleología e Historia	53
3. «Lo Económico» y «Lo Político»	83
4. Figuras del Límite	123
<b>Realismo y Liberación</b>	175
5. El Problema de lo Real	177
6. Más allá del Representacionalismo	233
7. Teoría, Praxis e Historia Social	275
8. Figuras de la Liberación	325
Conclusión	365
Bibliografía	369

*A Agustina Risolo y a nuestros hijos,  
Iñaki, Julen y Santi*

# INTRODUCCIÓN

Antes de presentar los temas de nuestro estudio, quisiera hacer mención del marco en el cual se ha llevado a cabo. Vivimos «tiempos interesantes», tiempos que exigen de nosotros, los investigadores en las ciencias humanas y sociales, un esfuerzo renovado para recuperar los «horizontes de sentido» que inspiraron originalmente nuestra labor. En las actuales circunstancias, nuestro trabajo parece estar jaqueado por los mecanismos de gestión burocrática que, o bien agotan nuestra energía creativa, o nos obligan a producir artefactos teóricos estériles para la praxis transformadora que demanda la gravedad del momento presente.

El proyecto neoliberal de explotación y desposesión que gobierna nuestras vidas no es una «realidad objetiva», una cosa *en sí* que pueda estudiarse a través de la aséptica mirada microscópica o telescópica. El neoliberalismo es el aire que respiramos, la sangre que corre a través de nuestras venas, las palabras y las cosas que se nos han arrebatado antes de que se nos permita hacer uso vigilado de las mismas. Por ese motivo, este estudio se ha escrito con un espíritu reivindicativo, militante, sin que ello suponga un menoscabo en su cientificidad.

Durante los meses casi olvidados de la estricta cuarentena planetaria que impuso el coronavirus –antes de que la promesa de una recuperación económica nos hiciera regresar a la «normalidad», ahora más cruel y despiadada, del *business as usual*, y la guerra en Europa desvelara una nueva realidad geopolítica, que potencia los peligros de una confrontación nuclear–, un atisbo de esperanza atravesó el corazón de las víctimas del sistema, quienes entre el llanto de las innúmeras pérdidas, y el temor a la enfermedad y a la muerte propia, creímos vislumbrar «otro mundo posible».

El momento se definió, con razón, como cargado de «oportunidades y peligros». De «oportunidades» para lograr las anheladas transformaciones que, desde la izquierda del arco político y

los movimientos sociales, se venían exigiendo masivamente desde finales de la década de 1990; pero también de «peligros», ante la posibilidad cierta de una regresión histórica. El estado actual del mundo demuestra que no eran infundados nuestros temores, sin que ello suponga que debemos avergonzarnos de nuestras frustradas esperanzas.

La hipótesis central que nos guía ha sido transitada en innumerables ocasiones. De modo que no tenemos pretensión alguna de originalidad en este sentido. Después de todo, no ha habido filósofo o científico social que no haya abordado, de manera directa o indirecta, los temas que intentamos clarificar en estas páginas. De todos modos, creemos que es imperativo que el investigador, especialmente cuando está comprometido con la praxis social, explicita su posición en relación con las cuestiones fundacionales que definen el espíritu de nuestras disciplinas.

Aunque las relaciones entre las teorías del sujeto y las teorías de la mente, por un lado, y las teorías de la sociedad y la praxis política, por el otro, no son secretos cerrados bajo siete llaves, la explicitación precisa, en cada caso concreto, no resulta fácil de articular. La homología estricta, el isomorfismo estructural, que Platón pretendió establecer entre el alma y la Polis, siempre está sujeta a la sospecha de que es más una exigencia «estética» de la propia racionalidad, que una implicación del dinamismo de la realidad en sí. En este marco, sin embargo, las posiciones que adoptan los contrincantes en el debate están ineludiblemente cargadas de sesgos ideológicos y «conflictos de intereses».

Por ese motivo, las respuestas que buscamos exigen una aproximación interdisciplinaria e intercultural. Por un lado, la epistemología resulta estéril sin respuestas en la dimensión ontológica. Después de todo, la actividad cognoscitiva se define a partir de un presupuesto previo, el modo en el cual nos relacionamos con el mundo, no solo, ni primariamente, teórica o contemplativamente, sino en nuestro trato práctico con el mismo. Por otro lado, necesitamos de la psicología, porque esta relación constitutiva que tenemos con el mundo y con los otros se construye a través de proce-

sos ontogenéticos de desarrollo y maduración que codeterminan nuestra capacidad de autocomprensión, definen el estatuto de lo real, y exigen condiciones de posibilidad en el mundo social que permitan su plena realización. Esto nos conduce a la explicación antropológica de la relación entre naturaleza y cultura. Específicamente, una explicación filogenética sobre el modo en el cual el individuo humano pasa de un estado indiferenciado ego-centrado, a través de un largo proceso evolutivo, a una comprensión de sí mismo, en vínculo constitutivo con los otros animales humanos y no humanos, y la naturaleza inanimada de donde emerge la vida como totalidad. Finalmente, la dimensión política, en la cual, lo que se busca definir es el estatuto mismo de la historia, en la que el ser humano es concebido, o bien como sujeto creativo, es decir, hacedor del universo de sentido que habita, siempre en lucha por el reconocimiento y la distribución de los recursos disponibles; o como objeto pasivo, engranado en un mecanismo institucionalizado de interacciones, cuya libertad se reduce exclusivamente a la oportunidad de disfrutar del rol que le han asignado las circunstancias naturales, socioculturales y políticas.

El punto de partida y el punto de llegada de esta investigación es la vida. En este sentido, comencemos recordando un hecho que debería ser obvio. Los seres humanos, como todos los seres vivientes, en el mejor de los casos, nacemos, envejecemos, enfermamos y morimos. En este tránsito experimentamos una gran variedad de problemas y sufrimientos, compensados por algunas alegrías y felicidades efímeras que nunca resultan plenamente satisfactorias. Frente a estas circunstancias, a diferencia de lo que ocurre con otros animales no humanos, debido a nuestra habilidad lingüística y nuestra condición social, adoptamos diversas estrategias.

Ahora bien, sería un error que este hecho nos condujera a concluir que es suficiente una explicación «culturalista» para dar cuenta de los órdenes morales que habitamos. Necesitamos, además, prestar atención a las estructuras materiales subyacentes sobre las que se organiza nuestro mundo social, sin que ello implique que debemos adoptar una perspectiva reduccionista o

determinista. Tampoco sería satisfactoria nuestra explicación si nos centráramos exclusivamente en las perspectivas de quienes forman parte de la totalidad social, olvidando las perspectivas de las víctimas que propicia el orden vigente.

Con el propósito de explorar estos escenarios, hemos acudido a los estudios de Charles Taylor, Ellen Meiksins Wood y Enrique Dussel, entre otros. Cada uno de ellos nos ofrece un metarrelato sobre nuestra condición presente. Taylor centra su atención en la emergencia del orden moral de la modernidad. Wood da cuenta del origen del capitalismo. Dussel ofrece una interpretación alternativa de la historia de la modernidad y el capitalismo desde la perspectiva de las víctimas.

El título del libro, *Mente y política*, anuncia que analizaremos las homologías estructurales entre las teorías del conocimiento y de la acción, y la filosofía social y política, sobre la base de una interpretación de la relación entre teoría y práctica informada por un compromiso ético-político explícito.

El subtítulo se refiere a los tres problemas explorados a lo largo de la investigación. En general, la dialéctica es un método de razonamiento y argumentación que se utiliza para explorar y resolver contradicciones en el pensamiento y en la realidad. Más específicamente, el pensamiento dialéctico nos permite eludir la cosificación y el reduccionismo al que conduce el pensamiento metafísico. Tradicionalmente, el realismo en epistemología defiende la existencia de una realidad objetiva, independiente de la percepción y la interpretación subjetiva. Más específicamente, contra el antirrealismo, que al cuestionar la existencia de una realidad objetiva acaba negando la realidad misma, defendemos la necesidad de «recuperar el realismo». Finalmente, la liberación se refiere a un proceso ético-político de emancipación respecto a la dominación, la explotación o la desposesión. Este proceso exige la transformación de las estructuras injustas y la promoción de la dignidad de las víctimas. Específicamente, contra la filosofía política liberal y contra la ciencia social determinista, argumentamos que es imperativo asumir la perspectiva de la liberación.



El libro está dividido en dos partes. La primera parte se titula «Dialéctica del Límite». En ella, los primeros tres capítulos tratan diversos aspectos relativos a la dialéctica, mientras el último capítulo, titulado «figuras del límite», ilustra las ambigüedades ontológicas a las que conduce el método dialéctico a través de tres figuras: la membrana celular, la máscara y los muros.

La segunda parte se titula «Realismo y Liberación». Los tres primeros capítulos abordan el problema de lo real. Mientras el último capítulo, titulado «Figuras de la liberación», introduce la noción de la exterioridad a través de la elaboración de tres temas: la crítica de la totalidad a partir de la consideración de la perspectiva de las víctimas; la figura del «trabajo vivo» y su relevancia ética en la filosofía de Marx; y la crítica del eurocentrismo.

Comenzamos identificando analogías estructurales entre las esferas de la teología, la epistemología y la política. Constatamos que la reificación de la totalidad se expresa como negación de lo otro.

En la esfera teológica, la estructura se define en términos de immanencia-trascendencia. El marco inmanente puede estar cerrado en sí mismo, como ocurre con el naturalismo fisicalista, que se presenta como «la totalidad (el universo físico) que contiene todas las totalidades», o puede permanecer abierto a su exterioridad o trascendencia. En la esfera epistemológica, el círculo de representaciones que conforma la correlación sujeto-objeto puede interpretarse como una totalidad primitiva, insuperable; o puede permanecer abierta a su trasfondo. En la esfera política, la modernidad capitalista, como totalidad histórica, puede presentarse como fin de la historia, negando sus exterioridades –las poblaciones excluidas, la naturaleza no humana, y las generaciones venideras–, o someterse al veredicto de injusticia de sus víctimas, y asumir la responsabilidad de los efectos no deseados producidos por su ceguera. Estas estructuras ponen de manifiesto, una cuestión transhistórica, relativa al problema de la objetividad del mundo que emerge de nuestra condición finita. Pero, también nos plantean una cuestión histórica, relativa a la lógica intrínseca del capitalismo y a la autocomprensión de la modernidad.

Ellen Meiksins Wood nos abrió los ojos a las homologías entre epistemología y política. Tanto en los clásicos de la filosofía antigua y moderna, como en Platón y Hobbes, estas homologías están explicitadas. Algo semejante ocurre en las obras de nuestros contemporáneos. Wendy Brown establece homologías análogas entre el *homo æconomicus* y la corporación neoliberal. De esta constatación se sigue una recomendación hermenéutica. Para clarificar un pasaje oscuro en la filosofía social o política en la obra de un pensador, conviene revisar su concepción del conocimiento y la acción humana, y viceversa.

Wood utiliza esta premisa hermenéutica para distinguir dos concepciones del individualismo y la sociabilidad humana en la modernidad: el individualismo liberal de Hobbes y Locke basado en un empirismo metafísico, que adopta la perspectiva de la «sociedad civil», y el individualismo socialista de Kant y Marx, basado en un empirismo dialéctico, que adopta el punto de vista de la «sociedad humana». El primero concibe a la sociedad como una red de fuerzas objetivas de clase, de roles y mecanismos de mercado. El segundo defiende la posibilidad de trascender esas fuerzas objetivas, afirmando con ello una concepción sustantiva de la libertad y la comunidad.

A continuación, identificamos homologías estructurales entre psicología y filosofía moral, por un lado, y entre biología y cognición, por el otro, en las obras de Charles Taylor, Francisco Varela y Evan Thompson. Taylor dirige su argumento contra las teorías naturalistas que informan al conductismo en psicología. El conductismo explica el comportamiento en términos exclusivamente mecanicistas, cuyas implicaciones para la filosofía práctica resultan en una deriva determinista que conduce a la promoción de una ciencia social manipuladora. Taylor sostiene que las leyes que explican los eventos físicos no pueden dar cuenta de la intencionalidad. Por ese motivo propone la recuperación de una explicación teleológica de la acción, y una ética y una política fundada en una concepción sustantiva de la agencia humana encarnada.

Varela y Thompson argumentan contra la «censura» natu-

ralista que impone el determinismo biológico del darwinismo y el neodarwinismo, vinculando de manera no reduccionista a la filosofía de la biología, con la filosofía de la mente. Es decir, estableciendo una relación dialéctica entre vida y cognición. Una concepción de estas características exige una noción de la intencionalidad y una explicación teleológica para dar cuenta del carácter autopoietico, autocreado, del organismo vivo estructuralmente emparejado con su entorno, en contraposición a las teorías de la vida y la cognición que equiparan a los organismos vivos con los artefactos inanimados, negando con ello la autonomía de los organismos, con las implicaciones corrosivas que ello supone en la dimensión práctica.

Tanto la crítica teórica de Taylor a las teorías naturalistas y las implicaciones prácticas que se siguen de ella, como las conclusiones a las que nos conduce la adopción de la perspectiva enactivista formulada por Varela y Thompson, están relacionadas explícitamente con la sociología de la vida buena formulada por Hartmut Rosa. Todos estos autores reconocen que las relaciones entre las personas y sus entornos naturales y sociales no son el resultado primariamente de procesos internos (representacionistas), sino que emergen en la interacción misma de los cognoscente-agentes con sus entornos.

Sobre la base de esta premisa, Rosa analiza la experiencia humana en las sociedades capitalistas contemporáneas, con el fin de identificar las patologías sociales a partir de una reconceptualización de la «alienación» que emerge en nuestras relaciones en diversos ejes y dimensiones de nuestra experiencia, sometidas en las sociedades capitalistas a los imperativos de aceleración que imponen nuestras formas institucionales y nuestras formas de vida, además de identificar nuestras potenciales relaciones de «resonancia», sugerentemente definidas como instancias de «apropiación transformadora» del mundo.

Ahora bien, los problemas ontológicos y epistemológicos que produce el naturalismo y el mecanicismo en las ciencias humanas y sociales están asociados a una decisión metodológica. Si el tipo

de pensamiento que adoptamos es metafísico, la realidad tendrá el siguiente aspecto: las personas y las cosas aparecerán como aisladas unas de otras; lo mismo ocurrirá con las ideas y el orden material. Esto conducirá a que tratemos los entes secuencialmente y por separado. Para el metafísico la realidad se ajusta estrictamente a la lógica de la identidad y la diferencia: una cosa no puede ser idéntica y diferente a sí misma; lo positivo y lo negativo se excluyen mutuamente; la causa y el efecto son polos rígidamente antitéticos.

Para el pensamiento dialéctico, en cambio, la existencia es «orgánica»: en cada momento, los entes son iguales y diferentes a sí mismos; lo positivo y lo negativo, y la causa y el efecto, son inseparables, se interpenetran. Para la lógica dialéctica, las cosas y sus representaciones se consideran en sus conexiones esenciales, en sus concatenaciones, en sus movimientos y en su fin. No obstante, debido a que el método dialéctico se aplica, no solo al dominio de la epistemología y la ontología, sino también a la historia, es imprescindible entender lo que distingue a estos dos tipos de dialéctica. Mientras la dialéctica ontológica, basada en la argumentación trascendental, conduce a conclusiones estrictas. La dialéctica histórica, basada en un modelo de desarrollo, tiene una naturaleza hermenéutica.

Tanto la narrativa de Taylor del advenimiento de la modernidad, como la explicación de Wood sobre el origen del capitalismo, son ejemplos del uso de la razón dialéctica en la historia. Sin embargo, difieren en sus presupuestos. La versión de Taylor, inspirada en primer término por Hegel, el inventor del «discurso de la modernidad», acentúa el devenir de las ideas, la dimensión ético-normativa del advenimiento de la modernidad. Y como discípulo de Weber, pese a su pluralismo cultural, adopta una explicación «teleológica» y naturalista del capitalismo. En su caso hemos analizado su descripción del orden moral moderno, y las tensiones de los imaginarios que informan nuestras formas institucionales y prácticas sociales en la modernidad.

En cambio, Wood, inspirada en Marx, nos ofrece una historia sobre las transformaciones de las estructuras materiales subyacen-

tes y sus implicaciones prácticas, ético-políticas. En este sentido, es más sensible a las transformaciones profundas de las relaciones sociales que suscitan los cambios materiales en la historia. Para ilustrar la ontología subyacente, hemos analizado la separación de «lo económico» y «lo político» en su obra, y la hemos contrastado con la cartografía de Nancy Fraser que establece la lucha anticapitalista en los límites o fronteras entre la esfera económica, por un lado, y las esferas de la reproducción social, la política y la ecología, por el otro.

La ambigüedad del método dialéctico depende de los presupuestos ontológicos que adoptemos. El capítulo 4, titulado «Figuras del límite», es un puente entre la primera y la segunda parte. El interrogante que nos guía es el siguiente. ¿Por qué razón, después de haber deconstruido en el pensamiento la apariencia reificada del *objeto*, persiste en la realidad el *ente* en su aparente independencia y mismidad? Ilustramos esta cuestión analizando tres figuras: la membrana celular, a partir de la biología cognitiva de Maturana y Varela; la máscara y el rostro, a partir de la estética de Graham Harman; y el fenómeno del amurallamiento, a partir de la teoría política de Wendy Brown.

De acuerdo con los biólogos Maturana y Varela, la autonomía de la célula viva se basa en que está «operacionalmente cerrada» en sí misma. La membrana celular mantiene su unidad. Sin embargo, la célula es dependiente. Su viabilidad se debe a que se encuentra «estructuralmente emparejada» con su entorno, y su evolución se articula teleológicamente en un proceso de adaptabilidad. Hans Jonas lo resume refiriéndose a la vida como expresión de una «libertad necesitada».

Graham Harman considera a la estética como filosofía primera. Solo el arte, nos dice, es capaz de romper el embrujo del círculo correlacional «sujeto-objeto» que impone la filosofía trascendental. El arte, a diferencia de la ciencia, no pretende «representar» la cosa, sino presentárnosla en persona, en su ejecución. Esto permite lo inconcebible: hacer accesible la cosa en sí, pero «tocándola sin tocarla». El ejemplo de Harman es la máscara. Nosotros

podemos hablar del rostro. El rostro no «representa» a la persona en sus alegrías y padecimientos. El rostro presenta a la persona en sí, sin que ello suponga que se haya vuelto accesible en su esencia.

Desde la antigüedad, los amurallamientos expresan la pretensión de permanencia, unidad e independencia de la entidad política. Sin embargo, en la «edad de la globalización», los amurallamientos tienen un carácter gestual. Funcionan más bien como defensas psíquicas, debido a la naturaleza «líquida», «microfísica» de las amenazas que nos acechan. Recordemos, nos dice Wendy Brown, que el tema privilegiado de la teoría política es la relación entre identidad y representación. Los amurallamientos emergen justamente en los actos de apropiación en los que, por un lado, se abstrae lo representado y demarcado que será amurallado, para definir lo que se le opone. Ahora bien, Brown se pregunta: ¿En qué momento los muros que deben protegernos se convierten en los muros de una prisión, en vez de los muros de un hogar que conforta? La respuesta de Brown es que los amurallamientos no pueden bloquear lo exterior sin cerrar lo interior, no pueden dar seguridad, sin hacer del ansia por la seguridad una forma de vida, no pueden definir un «ellos» exterior, sin producir un reaccionario «nosotros».

En los tres casos, lo que intentamos mostrar es que el método dialéctico exige una explicitación de su vocación realista para eludir las tentaciones antirrealistas a las que conduce su lógica interna. Esto significa asumir positivamente los «trasfondos» de donde emergen, como dijimos, las abstracciones o representaciones que se establecen en el proceso de apropiación que instituyen la identidad y la diferencia.

En la segunda parte, titulada «realismo y liberación», comenzamos introduciendo el problema de lo real, en el marco de la identificación de una coincidencia histórica. El último tercio del siglo XX fue antirrealista. Autores como Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida colonizaron las ciencias humanas y sociales, contribuyendo a la construcción de la identidad posmoderna. En consonancia con este giro cultural, fuimos testigos del ascenso

del neoliberalismo. Von Mises, Hayek y Friedman se convirtieron en las luminarias de la filosofía social y política de nuestro tiempo. Los llamados «Maestros del Universo» condujeron ideológicamente a las élites en la reconfiguración del orden global, ahora basado en la lógica del mercado total. De este modo, el antirrealismo contemporáneo coincidió con el ascenso del neoliberalismo. David Harvey y Frederic Jameson caracterizaron tempranamente la «condición posmoderna» como «giro cultural del capitalismo».

A comienzos del siglo XXI se percibe un cierto hartazgo con la cultura posmoderna. Esto coincide con una crisis de legitimidad de las formas institucionales y las formas de vida de las sociedades capitalistas. En este contexto emergen los llamados «nuevos realismos» y se constata un retorno de Marx. Pero, ¿qué hay de nuevo en estos realismos? En la etapa premoderna en occidente, los pensadores se interesaban por la naturaleza, la estructura, los componentes y los principios de la realidad. Con el advenimiento de la modernidad, la nueva ciencia arrebató a la filosofía el mundo natural como objeto de estudio. La filosofía se centró en la epistemología, la filosofía práctica y la estética. Las ciencias sociales, en gran medida, intentaron mimetizarse con la metodología de las ciencias naturales.

El nuevo realismo no comparte con el realismo clásico el trasfondo de sentido óntico que caracterizaron a las edades previas. Se articula como respuesta a las aporías que suscita (1) la escisión entre el naturalismo fisicalista que despoja al mundo fenoménico de todo sentido último y, (2) la cultura posmoderna que, como consecuencia, cierra la subjetividad en sí misma. El nuevo realismo pretende volver a plantear «filosófica y científicamente» el problema de la posición de los seres humanos en el mundo.

Aunque los nuevos realistas comparten las críticas posmodernas contra los metarrelatos, animados por una noción pluriversal de lo real, denuncian al posmodernismo (1) de haber socavado la confianza en el proyecto científico, al equiparar todo conocimiento y todos los métodos de conocimiento, en su empeño por superar el «fundacionalismo» de la filosofía moderna; y (2) de ha-

ber traicionado su promesa emancipatoria original, al poner en entredicho los trasfondos de sentido capaces de movilizar la praxis social. De este modo, el posmodernismo se convirtió en una forma de conservadurismo. Los nuevos realistas intentan romper los muros de la prisión epistemológica para recuperar el «gran Afuera», y la «realidad que padecen las víctimas». Los lectores contemporáneos de Marx nos recuerdan que esa realidad está económica, jurídica y políticamente condicionada.

Hubert Dreyfus y Charles Taylor proponen una versión pluralista del realismo. Subrayan que el principal obstáculo para «superar el nihilismo» en epistemología y política es la persistencia del «representacionalismo», hegemónico incluso entre los críticos de la tradición epistemológica. Por ejemplo, en el posmodernismo pragmático de un Richard Rorty, que argumenta contra las verdades o creencias objetivas absolutas sobre la base de que nuestras creencias y conceptos no *corresponden* directamente con la realidad. Para Dreyfus y Taylor la idea de «correspondencia» muestra que Rorty sigue cautivo en la «figura» que nos tiene cautivos. La figura es la de la *mente-en-el-mundo* inaugurada por Descartes. En esta figura, «mente» y «mundo» son entidades independientes y separadas que deben reunirse a través de la «representación» en el acto de conocimiento.

Contra la «teoría mediacional», Dreyfus y Taylor oponen la teoría de contacto, que emerge de la dialéctica de la agencia encarnada. Las representaciones ocurren sobre el trasfondo inarticulado de nuestra experiencia de contacto directo. En la dimensión política constatamos una estructura análoga en la relación entre derechos humanos y pluralismo. Los derechos humanos se explican sobre la base de una ontología mínima. La explicitación de esta ontología y sus implicaciones prácticas dependen, sin embargo, de la pluralidad de historias culturales de la humanidad.

En breve, la teoría epistemológica de contacto de estos autores es homóloga a su posición en la dimensión ético-política. El lugar primitivo de contacto es análogo al lugar que ocupan en la dimensión práctica la X que es la base en nuestra cultura de los



«derechos humanos» que, junto a otras formulaciones provenientes de la pluralidad de culturas, teologías y filosofías de la humanidad, pretenden representarla.

Ahora bien, el pluralismo de Taylor está afectado por una sutil teleología histórica. Detrás de la pluralidad de culturas y formas de vida, permanece inarticulado el imperativo del capitalismo a que cada cultura se adapte a los cambios estructurales que exige su lógica de acumulación. Por ello, en este punto nos volvimos a la crítica de MacIntyre a la tradición de la «Moralidad» moderna y contemporánea, fundada en el utilitarismo y el universalismo de los derechos humanos. Se trata de una crítica de inspiración marxista, caracterizada como un «aristotelismo revolucionario».

El punto de partida es la «Moralidad», articulada por la tradición moral moderna, que pretende convertir su «sentido común» particular, en criterio universal de la moral. El interrogante detrás de su respuesta es el siguiente: «¿Cómo ha podido suceder que los argumentos morales esgrimidos por Tomás de Aquino en el siglo XIII se hayan vuelto irrelevantes en el siglo XVIII, cuando David Hume esgrimía los suyos en Escocia e Inglaterra?».

La ética de raíz aristotélica de Aquino pretendía poner coto al poder en el medioevo europeo a través de la noción de la ley natural. Estaba dirigida a una sociedad en la que coexistían una variedad de roles y funciones, cada una de ellas organizada con su propio catálogo de virtudes y obligaciones. En cambio, los destinatarios de la ética de Hume estaban dejando de ser «personas» inmersas en relaciones sociales, y por ello encarnadas en una pluralidad de roles, para convertirse en «individuos» motivados exclusivamente por la búsqueda del placer y la evitación del dolor, sobre la base de una nueva concepción del progreso económico y la prosperidad que exigía, entre otras cosas, el menosprecio hacia aquellos que aspiraban a una distribución igualitaria de la riqueza y la restitución de los derechos comunales tradicionales.

De acuerdo con MacIntyre, para entender este tránsito es imprescindible volver a Marx, a su noción de alienación y a su teoría de la plusvalía. Con respecto a la alienación, nos dice MacIntyre,

a diferencia de lo que ocurre con Hegel, quien en el marco de su filosofía contemplativa acentuaba la *comprensión* del fenómeno, Marx exigía a la teoría que se forjara en la *praxis*, en la creación de relaciones alternativas del capitalismo.

A diferencia de las interpretaciones de la modernidad que explican el tránsito en términos de transformaciones cosmovisionales, MacIntyre explica el enmudecimiento del idioma de Tomás de Aquino prestando atención a la plusvalía y sus precondiciones: la existencia de una fuerza de trabajo que no puede satisfacer sus necesidades debido a que se le ha desposeído de los medios de producción; la existencia de mercados en los que la subsistencia se garantiza a través del salario en un escenario de competencia; y la existencia de una clase propietaria de los medios de producción que paga salarios a los trabajadores desposeídos.

El capitalismo exige para su realización una cierta comprensión de los individuos y sus relaciones sociales. Esto se pone de manifiesto en el tipo de cuestiones éticas que intentan responder los pensadores pioneros de la modernidad capitalista: «¿Por qué razón –se pregunta el agente moral moderno desde la abstracción de su identidad puntual– no he de ser egoísta a la hora de satisfacer mis deseos?». La respuesta es el «altruismo», que ocupa un lugar análogo al de la «representación» en la dimensión epistemológica. El problema puede formularse a través del siguiente interrogante: «¿Cómo reunir al yo de cada individuo con los otros?». Este interrogante es análogo al que se plantea la epistemología moderna cuando se pregunta cómo reunir al sujeto y al objeto escindido.

El capítulo final de la segunda parte, titulado «Figuras de la liberación», ocupa un lugar análogo al capítulo 4 de la primera parte. En este caso, frente al círculo correlacional que impone la dialéctica, la respuesta es la asunción del lugar de enunciación de la exterioridad. Para ello nos volvemos a la filosofía de Enrique Dussel. Las propuestas de los autores tratados previamente están basadas en ontologías formuladas desde el interior de la propia totalidad fetichizada. La propuesta de Dussel destaca por su radicalidad.

Siguiendo a Levinas, Dussel nos propone una interpretación del problema de lo real que se articula desde la exterioridad, y no desde dentro de la totalidad ontológica del sistema-mundo. Geopolíticamente, la exterioridad se articuló primero a través de una historización alternativa del advenimiento de la modernidad. La figura clave es «el encubrimiento del otro» que se produjo con el llamado «descubrimiento de América» en 1492. Esta lectura geopolítica, posteriormente, se mundializó para convertirse en la exterioridad de las víctimas de la globalización capitalista.

A partir de una lectura heterodoxa de Marx, en la que no solo lo interpreta como crítico de la economía política burguesa o político revolucionario, sino también como filósofo para el cual la Ética es filosofía primera, Dussel vincula la noción de «trabajo vivo» con la categoría de «exterioridad» y la figura de la «víctima», tal como son definidas por la filosofía de la liberación. Para Dussel, el pobre, la exterioridad, es el *a priori*, y el capital, la totalidad, es el *a posteriori*. Es decir, lo que subyace a la apariencia fetichizada del capital es la vida humana, la fuente de todo valor, que, al ser subsumida por el capital, es cosificada. En este marco, la ética en la filosofía de la liberación, al ser una «teoría general de todos los campos de sentido» es una ética de la vida, que determina normativamente todos los campos, como los de la economía y la política.

Finalmente, los análisis de Dussel se despliegan en el marco de una crítica al eurocentrismo, la ideología que ha acompañado y sostenido la expansión colonial e imperial europea-estadounidense. El eurocentrismo es la pretensión ideológica de que la modernidad surge de sí misma. Lo cierto es que la modernidad es la consecuencia de la apropiación de la Europa periférica hasta el siglo xv de las culturas de la humanidad premoderna, y «la apropiación de los recursos y transferencias de valor producidos por el trabajo vivo de la periferia». En ese sentido, la globalización neoliberal es un proyecto también eurocéntrico, porque parte del supuesto de que «Europa “es” el centro del mundo y de la humanidad». Hoy ese proyecto de la globalización está puesto en cuestión.

...



## AGRADECIMIENTOS

Como ocurre con toda empresa intelectual, el presente estudio es el resultado de innúmeras causas y condiciones. En primer lugar, quiero agradecer a Jordi Mundó por su acompañamiento y entusiasmo en el proyecto, y al Departamento de Sociología de la Facultad de Economía y Empresa de la Universitat de Barcelona que me brindó los recursos para completar mi investigación. A Ricardo Forster, quien hizo un seguimiento exhaustivo del texto, ofreciéndome valiosas consideraciones teóricas y estilísticas, además de su ejemplaridad ensayística y política. A Enrique Del Percio y a Juan Carlos Scannone, por haberme introducido a la filosofía de la liberación latinoamericana durante los felices años en los que me desempeñé como docente en la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador. A David Casasas, quien leyó con esmero el manuscrito y aportó numerosas sugerencias. A Francesc Núñez Mosteo, del Departamento de Humanidades de la Universitat Oberta de Catalunya, con quien hemos explorado los desafíos planteados por el «nuevo realismo» a la tradición epistemológica moderna, y con quien hemos discutido las obras de Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y Hartmut Rosa. A José Manuel Bermudo y al equipo del Seminario permanente de Filosofía política de la Facultad de Filosofía de la Universitat de Barcelona, que inspiraron mis estudios sobre Marx, conduciéndome a la obra de la historiadora Ellen Meiksins Wood. Al profesorado de los seminarios organizados por Mind & Life Europe, que facilitó mi comprensión de las obras clave de la tradición enactivista inaugurada por Francisco Varela, Evan Thompson y Eleonor Rosch. A mis maestros tibetanos y singaleses que me educaron en la lectura de los textos pioneros de la tradición filosófica del budismo indio. Muy especialmente, a Agustina Risolo, por la corrección y edición del texto, que ha hecho legibles los pasajes más difíciles del libro.



## DIALÉCTICA DEL LÍMITE

**E**n esta primera parte analizaremos los dos conceptos que componen su título: «dialéctica» y «límite». Explicaremos por qué razón consideramos que solo resulta coherente –si lo que buscamos es una «superación del nihilismo»– adoptar una epistemología y una ontología realista de nuestra relación con el mundo, tanto en la filosofía, como en las ciencias sociales, sin que esto suponga el abandono del modo de pensamiento dialéctico.

Aquí, la expresión «superación del nihilismo» se refiere a un «ir más allá» del horizonte aparentemente infranqueable impuesto por la modernidad capitalista. Obviamente, en su acepción primaria, se trata de un tema eminentemente religioso y metafísico. Charles Taylor trata esta cuestión de manera extensa en su obra *A Secular Age*. Desde nuestra perspectiva, deberíamos leer su explicación histórico-filosófica de «las condiciones de la creencia y la no creencia» en nuestra época como un capítulo de la «crítica de la religión», de manera análoga al modo en el que Karl Marx trató la obra de Feuerbach (Marx, 2015: 107-109).

Ahora bien, mientras que a partir de la «crítica a la religión» que subyace a la obra de Taylor se extraen importantes implicaciones para los ámbitos de la epistemología y la política, es en la obra de los autores de la filosofía de la liberación, como Enrique Dussel y Franz Hinkelammert, donde, como diría Wittgenstein, «la pala [finalmente] se dobla». En este caso, lo que primero fue crítica a la religión del cielo, se torna en crítica a la religión terrestre. Baste aquí decir que, tanto para Enrique Dussel (Dussel, 2012b: 237; Bautista Segales y Colmenares Lizárraga, 2021: 5), como para Franz Hinkelammert (Hinkelammert, 2018: 253; Forster, 2014: 14), la crítica de la religión de Marx está al servicio, en última instancia, de la crítica de la economía y de la política, y esta, a su vez, al servicio de la afirmación de una concepción alternativa de la

libertad y la comunidad humana, basada en los principios de la liberación.

Pero no nos adelantemos. Comencemos introduciendo los temas que trataremos en esta primera parte.

1. Lo primero será presentar esqueléticamente el modelo de la secularización propuesto por Taylor. Para ello, nos centraremos en dos cuestiones: su noción del marco inmanente, y la figura de la «muerte de dios». Como apuntamos, la decisión de comenzar nuestro análisis con una reflexión en torno a la era secular tiene un lugar análogo a la crítica de la religión de Marx.

2. El siguiente paso será abordar el tema de la dialéctica, tal como lo presenta Ellen Meiksins Wood, en el contexto de su análisis comparativo y crítico del individualismo liberal y el individualismo socialista. El punto de partida de este análisis es la estrecha vinculación que establece la historiadora marxista entre la epistemología y la política. Como nos recuerda Wood, las «homologías» entre estas dos esferas se remontan en la cultura occidental a los pensadores griegos, pero tienen especial relevancia para nosotros cuando constatamos sus implicaciones en la filosofía moderna.

3. Luego trataremos el tema de la teleología en Taylor, al que contraponemos la noción de «historia», tal como la conceptualizó Wood contrastando la perspectiva teleológica de Max Weber del advenimiento de la modernidad, con la perspectiva materialista e histórica de Marx. Con estos presupuestos introductorios a la mano, bosquejaremos la teoría de los imaginarios sociales, tal como estos son formulados por Taylor, para luego confrontarlos con el modo en el cual Wood, siguiendo a E. P. Thompson, se opone a los dos tipos de reduccionismos contra los cuales se rebela, según la autora, el materialismo histórico: el idealismo y el materialismo cientificista.

4. Este encadenamiento argumental concluirá con (1) el análisis que hace Wood de la separación de «lo económico» y «lo político» en el capitalismo, y las implicaciones que esta abstracción de «lo económico» supone para la democracia; y (2) el tratamiento de Nancy Fraser de la explotación económica y la expropiación



extraeconómica, y las respuestas sociales que suscitan los conflictos en las fronteras entre lo económico y las esferas de la reproducción social, la política y la ecología.

El segundo objetivo de esta primera parte, como ya adelantamos, es clarificar qué queremos decir cuando hablamos de «límite» en la expresión «dialéctica del límite». Como veremos, habiendo llegado a la conclusión, a través de una serie de argumentaciones trascendentales, de las distorsiones que produce la perspectiva metafísica en epistemología y política, y por ello mismo, habiendo expresado la necesidad de adoptar para nuestro estudio una perspectiva dialéctica para la dilucidación de las categorías básicas en ambos dominios de conocimiento, aún queda pendiente explicar la persistencia en el tiempo, la unidad y la aparente independencia y mismidad (esencia) de los entes que la dialéctica resignifica al incorporarlos a un esquema holista de la realidad. Presentaremos esta cuestión a través de una reflexión crítica en torno a tres figuras: el rostro, la membrana celular y los amurallamientos. La figura del rostro será abordada desde la perspectiva estética. La figura de la membrana celular será tratada desde la perspectiva de la biología de la cognición. La figura de los muros será tratada desde la ciencia política.